Supplément à la « Vie Spirituelle »
Avril 1930

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Adieux à la controverse

Longuement critiqué dans les *Études* par le R. P. Lebreton, lorsque j'envoyai à cette insigne *revue* une réponse de taille moyenne, on me fit savoir aimablement que c'était là, de ma part, une sorte d' « obstruction », qu'aussi bien, académicien que je suis, je trouverais sans peine quelque autre maison où l'on m'accueillerait avec transports, et qu'enfin on m'imprimerait si je me résignais à ramasser mes explications en quelque cent mots : mais qu'auraient-ils dit, juste ciel, si je leur avais proposé de réfuter moi-même dans leurs colonnes les deux volumes du R. P. Lebreton sur le *Dogme de la Trinité*, ou encore les articles que la *Revue d'ascétique et de mystique* me fait l'honneur, paraît-il, de me consacrer ! « Des dieux que nous servons connais la différence... » La *Vie Spirituelle* ayant bien voulu publier une étude sur les *Exercices* que je désirais soumettre par son entremise à l'examen des savants, je ne pouvais trouver surprenant qu'elle s'ouvrît avec la même générosité à un article du R. P. Picard où seraient copieusement discutées les conclusions de mon propre travail. Mais profiter de cette large hospitalité pour anathématiser, et de quel ton ! deux livres de moi à la fortune desquels la *Vie Spirituelle* n'est mêlée d'aucune façon, le procédé paraîtra plus habile qu'élégant et aura sans doute rappelé à certains la fable de La Fontaine :

> Une lice étant sur son terme
> Et ne sachant où mettre un fardeau si pesant...

D'autres, moins profanes, auront vu dans cette incorrection un hommage rendu au prestige et au rayonnement croissant de la *Vie Spirituelle*, le R. P. Picard ayant pensé, selon toute apparence, que déjà brûlé en tant d'autres lieux, on ne me croirait solidement mort que lorsque cette grave revue, et qui ne me veut aucun mal, aurait publié les considérants de la sentence et le récit de l'autodafé. Déjà, il y a quelques mois, le R. P. de Lanversin tentait, mais avec une gentillesse ingénue, une manœuvre à peu près semblable, lorsqu'il envoyait à la *Vie Spirituelle* un article, d'ailleurs excellent, sur le B^x^ P. de la Colombière, dont la bonne moitié avait pour objet de torpiller, mais, je le répète, avec une exquise délicatesse, la *Métaphysique des saints*. Pour justifier ce hors-d'œuvre assez imprévu, « Ah ! commençait-il, si M. Bremond avait connu les deux *Retraites* du Bienheureux, il n'aurait jamais écrit cette malheureuse *Métaphysique* ! » Que ne pardonnerait-on à une si aimable jeunesse ? Pour raisonner de la sorte, le R. P. de Lanversin ignorait donc que mes tomes VII et VIII avaient été précédés, comme il est d'usage, par un tome VI, et que dans ce tome VI j'avais étudié, avec une particulière ferveur, les deux *retraites* du P. de la Colombière. Il ignorait de même que, dans ce chapitre, qui depuis lui a paru irréprochable, se trouvent esquissées déjà les conclusions que devait développer un jour avec plus d'ampleur la quatrième partie de la *Métaphysique des saints*. Tant il est vrai qu'il y faut regarder à deux fois avant de prendre en faute un écrivain, quel qu'il soit, et que, si l'on rencontre, dans un tome VII ou dans un tome VIII, tel ou tel passage d'un sens ou d'un ton douteux, la simple équité, pour ne pas dire la charité fraternelle, exige que l'on demande aux six premiers tomes un surcroît de lumière sur la philosophie et sur les intentions de l'auteur.

Aussi bien le R. P. Picard semble-t-il avoir entrevu l'étrangeté de sa tactique. Mais plus elle le gêne, plus il s'y accroche. Voyez plutôt de quelle plume trépidante il

défend sa proie. « J'*affirme*, écrit-il, que l'étude présente (sur les *Exercices*) me rejette *impérieusement* sur *Ascèse et Prière* et sur la *Métaphysique des saints* » (p. 74). Et encore : « Je *prétends* que de cette métaphysique de la prière découle l'interprétation fausse des *Exercices* donnée par M. Bremond » (p. 75). Ce que veut ici M. Bremond, écrit-il encore, « je crois le voir *sans aucun doute possible*, c'est faire prévaloir sa théorie toute récente de ce qu'il nomme la prière pure ». A ces vibrantes affirmations, il me permettra de répondre, avec une brutalité qui n'est pas dans ma manière, qu'il se trompe du tout au tout. Et pour deux raisons.

§ 1. L'une de critique interne et de pure philosophie. Je montrerai, en effet, quand on le voudra, que si, d'aventure, la *Métaphysique des saints* se trouvait contraire au dogme ou aux mœurs, aucune de mes conclusions sur les *Exercices* ne serait ensevelie dans cette ruine. Si une certitude découle nettement, nécessairement de mon travail, c'est que l'auteur des *Exercices* n'appartient ni à l'une ni à l'autre des deux écoles spirituelles qui se confrontent dans la *Métaphysique des saints*. D'une part, aucune trace chez lui d'ascéticisme; et d'autre part, sa mystique, très particulière, n'est pas celle de Jean de la Croix, de Balthazar Alvarez, du P. Surin. Cela est si vrai que d'un côté comme de l'autre on se réclame également des *Exercices*.

§ 2. Une raison de fait. Lorsque s'est cristallisée dans mon esprit la synthèse que j'expose dans la *Métaphysique des saints*, mon travail sur les *Exercices* était achevé depuis longtemps. L'*eureka*, si je puis dire, de cette synthèse, je l'ai dû à la lecture parallèle du P. Piny — lequel je n'ai étudié sérieusement qu'après mon travail sur les *Exercices* — et du P. Chardon, que je venais à peine de découvrir. Peu après, une foule de textes, pour moi tout nouveaux (P. Hercule, Noulleau, Clugny, le Vigneron, etc., etc.), et, à la lumière de ces textes, une dixième *relecture* du *Traité de l'amour de Dieu*, sont venus confirmer et illustrer les premières intuitions qu'avait fait naî-

tre chez moi le rapprochement entre Piny et Chardon. J'explique tout cela dans le tome VII. Il est donc impossible que, sur le plan des intentions et de la dialectique consciente où se place le R. P. Picard, la synthèse de la *Métaphysique des saints* ait présidé à mon travail sur les *Exercices*, qu'elle en soit la clef de voûte (1).

II

Mais enfin, pour en venir à ce travail sur les *Exercices* où je répète qu'aurait dû se limiter le présent réquisitoire du R.P. Picard, qu'est-ce donc que j'ai *voulu* faire? Le R. P. se le demande avec une véritable angoisse, et comme on se demande aujourd'hui ce qu'ont *voulu* les mystérieux brigands qui ont escamoté le général Koutepoff. C'est pourtant bien simple, à qui du moins n'est pas convaincu *a priori* que j'ai machiné quelque mauvais coup. J'ai voulu faire ce que j'ai dit expressément que je voulais faire, et ce qu'une lecture sereine de mon travail montre clairement que j'ai voulu faire. A savoir deux choses :

1° Une étude critique sur la composition des *Exercices* (c'est l'*introduction*). Curiosité d'historien (2). J'ai voulu déterminer approximativement — comme on le fait en de pareils cas — les *époques* d'un petit livre, qui

(1) *Ascèse et Prière*, qui a précédé ma critique directe des *Exercices*, ou plutôt, le *post-scriptum* ajouté, sur l'épreuve de Strasbourg, à ce travail, déjà vieux de plusieurs mois, montre déjà, il est vrai, dans le dogme de la grâce sanctifiante, un des éléments essentiels de la philosophie de la prière chrétienne. Vue que j'allais plus tard retrouver, et divinement orchestrée, dans le livre du P. Chardon. Mais un seul élément, même essentiel, ne fait pas une synthèse. Restait à définir l'élément humain, à savoir l'adhérence au travail divin, sur quoi insiste davantage le P. Piny.

(2) Le R.P. Picard veut s'amuser sans doute quand, pour démontrer que je n'ai pas voulu faire œuvre d'historien, il constate que mon étude n'apporte pas d'inédits.

n'est pas tombé du ciel tout achevé et qui a occupé saint Ignace pendant de longues années. Et pour cela, mimant les critiques de métier dont les exercices m'ont toujours prodigieusement amusé, Dom Morin, par exemple, et Dom Wilmart, j'ai imaginé de reconstituer les différents *codices* des *Exercices* : cahiers que nous ne possédons plus, mais qui n'ont pas pu ne pas exister. Ainsi l'*aureus*, où se refléteraient les expériences de Manrèse; ainsi le *Sorbonicus*, évidemment plus tardif puisque il suppose une formation savante qu'Ignace ne possédait pas encore à Manrèse; des lectures qu'il n'avait pu faire à Manrèse. Pourquoi ce menu travail? Et pour le plaisir de la recherche; pour serrer la vérité de plus près. J'ai démontré, par exemple, qu'Ignace, dans la rédaction du *Fondement*, s'est annexé, non pas seulement une phrase, — comme l'avouait loyalement, mais timidement, le P. de Grandmaison, — mais une longue amplification du *Miles Christianus* d'Erasme. Découverte assurément moins mémorable que l'invention de la science moyenne, mais qui ne manque pas d'un certain intérêt, pour nous curieux qui avons bien le droit — en guise de récréation — de chevaucher nos petits dadas. Que le R. P. Picard me permette de lire plus souvent les *Analecta bollandiana* que les in-folio de Suarez. Plus inoffensives les unes que les autres, les conjectures que j'ai proposées valent ce qu'elles valent, mais je ne vois pas que les plaisanteries du R. P. Picard les aient ébranlées, et je suis assuré, d'ores et déjà, que, de plus d'une d'entre elles, les futurs commentateurs des *Exercices* feront leur profit, sauf à m'exorciser pour ma récompense. Quand cette tempête ridicule sera calmée, on avouera que je n'ai pas laissé la question au point où je l'avais prise. Et c'est là tout ce qu'on a le droit d'exiger de moi. Mais enfin si ridicules que lui semblent mes constructions, le R. P. Picard abuse vraiment du droit qu'on lui laisse d'écrire tout ce qu'il veut dans la *Vie Spirituelle*, lorsqu'il compare ce travail inoffensif à celui d'une certaine critique allemande qu'il

nous montre appliquée « à ÉLIMINER du texte (des Évangiles), comme évidemment *interpolé*, ce qui ne rentre pas dans la synthèse » préalable et arbitraire que ces critiques se sont forgée. La passion de me prendre coûte que coûte en défaut est ici par trop criante, et non moins flagrant le sophisme — *sit venia verbo* — qu'a dicté cette passion. Des divers documents qui sont entrés, chacun à son heure, dans le recueil des Exercices, je n'en ÉLIMINE aucun : je me borne à les dater. Ainsi font les critiques de La Bruyère : ils distinguent par des signes spéciaux, ils datent les apports successifs qui peu à peu ont grossi, jusqu'à le doubler, le volume des *Caractères*. Je ne demande pas du tout qu'on « supprime » — c'est encore un mot du R. P. Picard — la contemplation finale *ad amorem*. Ce serait de ma part sottise pure. Ce beau lieu-commun quel mal peut-il me faire? En quoi gêne-t-il mes propres vues? Et quand il me gênerait, ne va-t-il pas de soi que si mes propres vues se heurtent à un fait certain, au lieu de mordre ce granit, je n'ai qu'à battre en retraite. Je prends donc « le livre tel qu'il est », mais curieux de tout ce qui touche au progrès de ce livre, je constate, sur la foi d'un excellent travailleur, le R. P. Bernard, S. J., qu'au moment où Ignace donne la grande retraite à François Xavier, la contemplation *ad amorem* ne figurait pas encore dans les *Exercices*. Puis, échangeant la casquette de l'érudit contre le bonnet du philosophe, je cherche à savoir ce que cette pièce tardive ajoute à la substance doctrinale des *Exercices*. Ignace s'est-il approprié — et si tard — cette pièce, parce qu'il a voulu combler par elle une lacune? Et s'il l'a insérée tout à la fin du volume, est-ce pour obéir aux lois du climax dialectique? Curiosité où je persiste à ne rien trouver de coupable. Pour la satisfaire n'est-il pas évident que je dois me demander si la pensée que traduit la contemplation finale, à savoir qu'il faut aimer Dieu par-dessus tout, est en progrès sur les exercices précédents. Non, certainement, parce qu'il n'est pas admissible qu'un tel principe, qu'un tel axiome

n'ait pas rempli les *codices* antérieurs. Inadmissible que François Xavier, guidé par Ignace, soit arrivé à la fin de sa retraite sans avoir pris la résolution d'aimer Dieu par-dessus tout. Et, passant au détail, je soutiens que le *Règne*, que les *Deux Étendards*, que les *Trois degrés d'humilité* conduisent exactement à la même fin que poursuit la contemplation *ad Amorem*. Chacun de ces exercices est une ascension à l'amour, et à l'amour le plus pur. Je soutiens que le *Sume et suscipe* de la dernière page des *Exercices* n'ajoute rien, quant à la pensée même, aux prières qui terminent le *Règne* et les *Deux Étendards*. A plus forte raison, s'il est possible, à la prière qu'exige impérieusement l'exercice des *trois degrés*. Dès la fin de la seconde semaine — au plus tard — l'oblation est totale. Si elle ne l'était pas encore, l'élection — c'est-à-dire le geste capital — serait impossible. En raisonnant de la sorte, je puis me tromper. Mais, au lieu de répondre en philosophe à un philosophe, au lieu de me définir en termes exprès le nouveau — quant au contenu intelligible — que la contemplation finale ajouterait, d'après lui, aux *trois degrés*, le R. P. Picard recourt à son procédé habituel, qui est l'adjuration pathétique, l'appel aux vengeances célestes. N'est-il pas en effet trois fois scandaleux que M. Bremond se permette de donner des leçons de dialectique à saint Ignace ? Je pourrais répondre qu'à la dialectique toutes les effronteries sont permises. Si d'aventure elle rencontre un grand saint qui affirme que la partie est plus grande que le tout, elle le mettra en pénitence. Moi aussi, il est très vrai que je donne un pensum — non pas au saint Ignace de l'histoire — mais au saint Ignace tel que l'a recréé la tradition ascéticiste, et sur lequel je puis frapper à coups redoublés puisque à mon avis il n'est qu'un fantôme. Pour le P. Picard, la dialectique du livre est tout intellectuelle ; d'où pour lui la nécessité de concevoir les *Exercices* comme un château de pensées, comme une géométrie en quatre livres. L'âme se débat, a-t-on dit, non plus, comme d'après moi le veut saint Ignace, entre

l'enclume des mauvais esprits et le marteau des bons, mais « sous la sentence inéluctable portée par la *raison*. Les Exercices sont une suite qu'il faut parcourir d'un bout à l'autre : tout se tient, tout se complète, et l'âme n'est pleinement confirmée dans sa voie qu'à la dernière méditation où le cycle s'achève. » Si l'auteur des *Exercices* a voulu faire œuvre dialectique, c'est bien simple, il n'y a pas réussi, puisque le suprême degré du processus dialectique est atteint dès la fin de la seconde semaine. Et c'est précisément parce qu'il n'y a pas réussi, que, plein de vénération pour un si grand saint, je prétends qu'il a voulu faire tout autre chose que ce que les ascéticistes nous disent qu'il a voulu faire. Franchement, de qui le saint a-t-il le plus à se plaindre, de moi qui trouve l'amour de Dieu dans le texte le plus ancien des *Exercices*, ou de vous d'après qui saint Ignace aurait attendu le terme de ses années de Sorbonne pour apprendre enfin qu'il faut aimer Dieu ?

Rien donc jusqu'ici, dans mon travail sur les *Exercices*, qui justifie, qui excuse même tant de dénonciations encore plus aveugles que passionnées. De l'appel trois ou quatre fois répété au Saint-Siège, je n'ai rien à dire, m'étant déjà clairement expliqué sur ce point dans ma réponse au P. Cavallera. En vérité, je n'aurais jamais cru mon nouveau contradicteur capable d'employer à son tour et sans dégoût de tels arguments. *Bad manners*; balles *dum-dum*. Qu'on me montre une seule ligne du Saint-Père qui affirme que le livre d'Ignace a été écrit en une fois, et qui interdise à la science catholique d'en suivre le lent progrès; une seule ligne où soit tranchée la controverse, qui divise depuis plus de trois siècles les spirituels de la Compagnie sur la philosophie profonde des *Exercices*. Et, d'un autre côté, une seule ligne de moi qui en conteste l'excellence ou le bienfait. J'entends bien que telle ou telle de mes observations critiques dérange les habitudes du R. P. Picard. Mais quoi ! lorsque, il y a trente ans, le P. Watrigant publia ses recherches sur la *Genèse*

— c'est-à-dire sur les sources des *Exercices*, — ruinant à jamais par là la légende qui veut qu'ils aient été écrits sous la dictée de la sainte Vierge, n'a-t-on pas d'abord crié au scandale? Le premier essai de vraie critique, si hésitant, si précautionné, mais si intelligent, qu'a tenté le P. de Grandmaison, a-t-il également satisfait tout le monde (1)? Pourquoi vouloir soustraire, et comment, du reste, cet unique livre à nos curiosités innocentes et à nos méthodes inoffensives d'aujourd'hui? Quoi qu'il en soit, avant d'élever un doute sur ma docilité envers le Saint-Siège, que le R. P. Picard donne un coup de balai dans sa propre cellule. Comme Pie IX, célébrant les *Exercices* et plaçant toutes les retraites spirituelles sous le patronage de saint Ignace, un autre Pontife, plusieurs même, si je ne me trompe, ont donné à saint Thomas la direction souveraine de l'enseignement catholique. Initiatives plus solennelles puisqu'elles intéressent plus directement le dogme lui-même. Je ne connais pas la théologie du R. P. Picard, mais si, d'aventure, il s'écartait sur un ou deux points de la doctrine thomiste, se croirait-il pour autant rebelle à l'autorité de l'Église? Je rougis, mon Révérend Père, de paraître m'abaisser moi aussi à des pauvretés de cette espèce. Pardonnez-moi et laissez-moi poursuivre l'entretien sur le seul ton qui nous convienne, à vous et à moi.

Avant de quitter le problème des *Exercices*, peut-être ne sera-t-il pas inutile qu'au lieu d'apaiser une à une les indignations du R. P. Picard, je résume en quelques traits les vues d'ensemble où m'a conduit la méthode dont je viens de montrer la parfaite innocence.

Je me propose aussi dans ce travail de marquer aux *Exercices* leur juste place dans l'histoire de la spiritualité catholique. Comme les *Confessions*, l'*Itinerarium* de Bona-

(1) Bien plus neuf, le livre du R. P. Bernard — qui m'a fourni toute mon érudition — et jugé tellement scandaleux qu'on ne le trouve plus en librairie.

venture, l'*Imitation*, le *Traité de l'Amour de Dieu*, le livre d'Ignace a « fait époque ». Aucun doute sur ce point. Mais il y a deux façons de faire époque. Ainsi, dans l'histoire de la sainteté, il y a Siméon le Stylite, il y a Vincent de Paul. Tous les chefs-d'œuvre de la littérature spirituelle traduisent d'une certaine façon et nous permettent de reconstituer l'expérience personnelle de ceux qui les ont composés. Augustin est l'homme des *Confessions*, François de Sales l'homme du *Traité*, Ignace l'homme des *Exercices*. Mais je crois saisir une différence profonde entre les deux premiers de ces livres et le dernier. L'expérience d'Ignace est unique ou de peu s'en faut ; celle d'Augustin et de François de Sales, bien que d'une intensité et d'une splendeur où nous n'atteindrons jamais, est en quelque sorte, et quant à ses éléments essentiels, commune, je veux dire à la portée de tous les chrétiens. Il n'y a qu'une centaine, ou qu'un millier de stylites ; il y a des millions de Vincent de Paul. Les *Exercices* me disent l'âme d'Ignace ; Augustin et François de Sales me disent mon âme. Si la substance du *Traité de l'Amour de Dieu* me reste inassimilable, tant pis pour moi, je suis un anormal, un maudit. Je suis légion, au contraire, s'il m'est impossible de m'assimiler la mystique d'Ignace, telle que j'ai essayé de la décrire, telle du reste que nous la révèle avec une clarté extraordinaire l'étude comparée des *Exercices* et du *Journal du Pèlerin*.

Ignace commence par l'héroïsme. Dès son point de départ il est tout gagné au pur amour. Cela est réglé une fois pour toutes. Reste une seule source d'incertitudes. Décidé à faire de « grandes choses », ou plutôt à ne faire désormais que de « grandes choses », parmi celles où il pouvait se donner, il se demande quelle est celle que Dieu présentement veut de lui. Dieu seul manifestement peut mettre fin à cette incertitude, et il ne peut le faire que par des signes éclatants. Si le signe ne vient pas, ce sera la faute, non pas de Dieu, mais d'Ignace. Se préparer à l'apparition du signe et s'en rendre digne, attendre, guet-

ter, chercher le signe, c'est à quoi se ramène toute l'activité dont les *Exercices* fixent le programme; c'est ce que j'ai appelé : la mystique de l'élection. Cette mystique, aurai-je l'impertinence de la critiquer? A Dieu ne plaise, puisqu'elle traduit exactement le travail divin qui s'est opéré dans l'âme d'Ignace, non seulement à Manrèse, mais pendant toute sa vie! C'est ainsi qu'à Rome, avant de se décider à insérer dans les *Constitutions* tel ou tel article, il se remet dans les dispositions de Manrèse, il attend le signe. Expérience que, du reste, l'Église a en quelque sorte canonisée, lorsqu'elle a canonisé saint Ignace. Une question néanmoins est permise, voire commandée à l'historien philosophe. Cette mystique de l'élection doit-elle, peut-elle être maximée en une règle universelle, ou, en d'autres termes, se réalise-t-elle normalement dans la vie de tout chrétien qui veut devenir parfait? Je me tourne vers les docteurs canonisés de la mystique, François de Sales, Jean de la Croix, et ils me répondent que cette mystique n'est pas celle de tous, que les grâces qu'elle escompte Dieu ne les donne pas à tous, mais à un nombre restreint d'âmes extraordinaires, et qu'aussi bien nous n'avons pas besoin de ces grâces pour savoir à chaque moment ce que Dieu attend de nous. Et voilà, le livre même et la personne d'Ignace, l'un portant l'autre, si j'ose dire, et l'un inséparable de l'autre, les voilà *situés* dans l'histoire du sentiment religieux. C'est là une expérience mémorable, mais particulière, que nous devons admirer et bénir, mais sur laquelle ne peuvent se façonner que certaines âmes de choix, tandis que l'âme la plus dénuée de grâces extraordinaires peut aisément se façonner sur les *Confessions* et sur le *Traité de l'Amour de Dieu*. Cette première conclusion où j'arrive, que vaut-elle? *Docti videant*. J'affirme seulement qu'il serait injuste de la condamner *a priori*, soit au nom de la méthode, soit au nom des bienséances catholiques. L'anathème serait de trop. Place à la critique.

Aussi bien cette conclusion, que je sois ou non le pre-

mier à la dégager, à la formuler, tous les spirituels de la Compagnie l'ont-ils vécue, et par là même justifiée d'avance. C'est le dernier quart de ma préface. Je remarque donc que, dès le premier âge de la Compagnie, un esprit nouveau, une philosophie qui n'est plus celle d'Ignace, tend à s'insinuer dans l'engrenage *ne varietur* des *Exercices*. Est-ce pour cela que le saint fondateur fixait à trois ou quatre le nombre de ceux de ses disciples qui donnaient les *Exercices* comme il les donnait lui-même? Je ne sais. Quoi qu'il en soit, la transformation que je viens de dire est un fait constant. J'en ai fixé la courbe dans mon étude. A la mystique ignatienne, ai-je dit, « la Compagnie ne pouvait pas ne pas en substituer une autre, moins sublime peut-être, mais plus conforme aux besoins de la presque universalité des âmes... On n'a pas décrété que désormais la fin des *Exercices* ne serait plus de chercher, d'attendre les manifestations sensibles de la volonté divine; simplement on s'est gouverné » comme si elle ne l'était pas. « Sur ce point... tous les spirituels de la Compagnie se trouvent d'accord... A combien de retraitants n'a-t-on pas répété, avec saint François de Sales : Consolation ou désolation, — ou, en d'autres termes, apparition du signe — cela n'a pas d'importance... Le texte lui-même demeure intangible. Désormais, néanmoins, l'interprétation et l'application, soit de chacune de ces « feuilles », soit de l'ensemble, serait commandée par une philosophie nouvelle qui n'est plus, et qui, d'ailleurs, ni ne devait ni ne pouvait être celle de Manrèse... Et cette philosophie, la force des choses l'aura bientôt comme dédoublée, chacune des deux écoles qui vont se partager, de siècle en siècle, les spirituels de la Compagnie, n'ayant pu manquer de plier à ses propres principes les disciplines du fondateur... Deux écoles : l'une qui interprète les *Exercices* à la lumière des mystiques; l'autre pour qui le livre d'Ignace n'est plus qu'un manuel d'héroïsme ascétique. Deux philosophies de la prière : l'une *théocentriste*, pour qui la prière a comme fin essentielle d'unir l'homme

à Dieu; l'autre pour qui la prière a comme fin essentielle l'acquisition des vertus. » C'est ainsi qu'au point de vue de l'âme profonde qui anime ce petit livre, l'historien du sentiment religieux est amené à ranger sous le nom unique d'*Exercices spirituels* trois blocs différents : les *Exercices* tels que les comprenait saint Ignace; tels que les comprend l'école que, pour faire court, nous appelons *ascéticiste*; tels enfin que les comprennent les mystiques de la Compagnie. J'entends certes bien que tout cela est encore trop anguleux, trop peu nuancé : quelques-unes des nuances nécessaires on les trouvera dans les volumes déjà publiés de mon *Histoire littéraire* et dans ceux que j'aurai le temps d'achever; d'autres nuances, beaucoup d'autres, de plus subtils que moi les marqueront comme je n'ai pas su le faire. Car enfin je ne suis qu'un chercheur d'avant-garde : *Docti videant*. Place à la critique. Mais que cette construction soit bâtie sur le sable ou sur la pierre; qu'elle doive s'effondrer comme un château de cartes, ou que, restaurée et achevée par des architectes plus habiles, elle s'impose un jour aux savants, il reste qu'elle ne met en question ni le dogme, ni les mœurs, ni les bienséances catholiques. *In dubiis libertas*.

§ 2. On m'avait demandé de préfacer et d'annoter une nouvelle traduction des *Exercices*. Pour la préface, je viens de dire ce qu'elle « veut » être, à savoir une étude purement critique. Dans les notes, je me propose un objet tout différent, et qui n'est certes ni plus ténébreux ni plus pervers. C'est de montrer combien il est facile de greffer sur le texte d'Ignace les principales directions de la mystique moderne, me référant pour cela plus particulièrement aux mystiques de la Compagnie. Bref un commentaire perpétuel d'ordre presque tout pratique, où le savant et le curieux s'effacent devant le prêtre. Sur une de ces notes voici la sentence du R. P. Picard. *Ab una disce omnes*. Il s'agit de la « contemplation » au sens ignatien, et non pas mystique, du mot. « Relisez, écrit le

R. P. Picard, tout ce qu'il dit sur ce mode d'oraison où l'imagination a beaucoup de part... Du commencement à la fin, un *esprit* anime ces lignes, et tend à conclure que cette manière de méditer est *suspecte, dangereuse,* difficile, et, somme toute, qu'il faut plutôt en détourner les âmes. » Oui, relisez-moi, mais sans vos lunettes déformantes. Je me cite :

« Pour cet exercice *affectif* et *charmant,* et qui semble lui avoir été particulièrement cher, Ignace dépend de la tradition médiévale. Il serait bien intéressant d'étudier la préhistoire et les développements de cette méthode, si *intimement associée,* non pas seulement à l'*histoire de la piété,* mais encore à celle de l'art chrétien. » Voici donc, en marge des *Exercices,* un vaste et beau sujet qui, manifestement, m'enchante, et à un tel point que je n'ai pas le courage de l'abandonner. La note remplit exactement huit pages, et de petit texte. Suivent donc une foule de détails, peu connus pour la plupart, plus délicieux les uns que les autres, et qui montrent la diffusion universelle de cette méthode. Après quoi, fidèle à mon dessein foncier, j'en viens à l'enseignement commun des mystiques : « Mais quand tout est dit sur la *suavité* et l'*excellence* de cette méthode, on s'explique fort bien la critique, *parfois trop sévère,* qu'en font les mystiques. » Ainsi François de Sales : « Celles, disait-il, avec son infaillible sagesse, qui se peuvent servir de l'imagination le doivent faire, mais il en faut user sobrement, fort simplement et courtement. » Puis je conclus — et c'est ici que devrait se laisser entrevoir le pied fourchu qu'exorcise le P. Picard : « Ce disant, on n'entend certes pas condamner la tradition bonaventurienne ou gersonienne, qui paraît, au contraire, en plusieurs cas l'*acheminement le plus normal, le plus sûr, le plus court à la vraie prière, et même à la contemplation, au sens mystique du mot.* Ce n'est pas sans une raison profonde qu'un seul et même mot : contemplation, désigne ces deux exercices (1). »

(1) Si mon travail sur les *Exercices* était commandé par la philoso-

Méditez, je vous prie, ces derniers mots. Je ne crois pas que l'on ait jamais rien dit de plus fort en faveur de cette méthode, dont le P. Picard affirme que je veux la dynamiter. Bien loin d'ajouter au jugement, « peut-être trop sévère », que François de Sales porte sur elle, je voudrais avoir le moyen d'atténuer ce jugement. Les mots eux-mêmes, le mouvement, la musique, « l'esprit » de ces huit pages ne respirent que tendresse. C'est qu'en effet j'adore tous ces maîtres de la contemplation suavement pittoresque, le pseudo-Bonaventure, Gertrude, Gerson et les autres. Cette oraison toutefois que je crois d'ailleurs non pas seulement difficile, mais impossible à des âmes sans nombre, le R. P. Picard veut que je la dénigre sournoisement, que je la montre « suspecte, dangereuse ». C'est tout bonnement une parfaite réalisation du vieux proverbe : « Qui veut noyer son chien l'accuse de la rage. »

II

Laissons donc le travail sur les *Exercices*, et passons à la *Métaphysique des Saints*. Dans la caverne de ces deux volumes le R. P. Picard discerne deux monstres, plus particulièrement hideux : le panmysticisme; la prière pure.

§ 1. « O bonheur, s'écrie-t-il, la pierre philosophale est enfin trouvée! M. Bremond résout tout... (les ... sons du P. Picard) en mystique! » ([p. 57]). Mais, bien entendu! Et je ne m'en cache guère. Dans *panmysticisme* il y a *pan*. Quant à la pierre philosophale, saint Paul l'avait trouvée avant moi : *Vivo ego, jam non ego*. Qu'y a-t-il donc là de si risible? Aussi bien ai-je rappelé quelque soixante fois que je ne prends pas *mystique* au sens spé-

phie de la prière pure comme on l'*affirme, sans aucune espèce de doute*, je n'aurais pas écrit cette dernière phrase, où je crois que Jean de la Croix, François de Sales et Piny trouveraient qu'il y a quelque exagération.

cial et beaucoup plus étroit que lui donnent communément les modernes. Est déjà mystique pour moi toute activité de prière parce que, en vertu de la grâce sanctifiante, il n'est pas de prière, si chétive qu'on l'imagine, que Notre-Seigneur ne prie, si j'ose ainsi dire, avec nous. J'ai cité en passant un texte du R. P. Bainvel lui-même où ce mot est pris dans le même sens. Là-dessus, pour faire court, je renvoie à un article vraiment admirable et, — je suppose, — orthodoxe, du R. P. Lemonnyer (*Vie Spirituelle*, janvier 1930) : « De même que, par la grâce sanctifiante, nous avons part à la propre nature de Dieu, de même, *par la toute première et foncière activité de la grâce*, nous entrons en participation de la vie essentielle de Dieu, qui est purement intérieure et *contemplative*. La contemplation de grâce n'est pas réservée à *une caste spirituelle*. C'est EN TOUTE AME CHRÉTIENNE, SI SIMPLE ET SI RÉDUITE QU'ELLE SOIT, LE FOND NÉCESSAIRE DE SA VIE SURNATURELLE. » Splendide formule — combien plus riche et profonde que tout ce que j'ai pu écrire moi-même! — de ce que j'ai appelé *panmysticisme*. En revendiquant pour tout membre du corps *mystique* du Christ la qualité de *mystique*; en appelant proprement mystique l'activité à deux par laquelle le chrétien le moins extatique se réalise comme membre du Christ, bien loin de risquer une innovation dangereuse, je ne fais que rendre au mot *mystique* son sens étymologique et primitif. Conclure de là avec un de mes contradicteurs en qui je voyais jusqu'ici un des as de la critique, conclure, dis-je, que je veux imposer à tous les chrétiens l'oraison de quiétude, c'est proprement se moquer du monde, pour ne rien dire de plus.

Bien loin de détraquer la moyenne des âmes, en faisant miroiter à leurs yeux des perspectives chimériques, mes deux volumes ont pour principal objet de glorifier, j'allais presque dire de venger la prière de tous. S'il m'était resté assez de place pour cela, j'aurais ajouté un dernier chapitre qui eût été un vrai chant à la louange de la prière

liturgique et de la prière vocale, les seules prières que je puisse célébrer en mon nom sans impertinence, hermétiquement fermé que je suis pour ma part, non seulement à l'oraison de quiétude, mais encore à l'oraison discursive. Docile aux maîtres dont je dois présenter l'enseignement, s'il m'arrive avec eux, dans les deux volumes, de toucher aux prières sublimes, c'est toujours, c'est uniquement pour montrer que, de toutes ces sublimités, la semence, le maître ressort, si je puis dire, se trouvent déjà dans la plus courte des oraisons jaculatoires; ou en d'autres termes plus clairs et plus simples, pour montrer, avec le P. Lemonnyer, que nous sommes tous contemplatifs, « la contemplation de grâce » n'étant pas réservée « à une caste spirituelle ». Je ne fais même pas le panégyrique de l'oraison de simple regard, bien que celle-ci n'ait rien d'extraordinaire, et que, le plus souvent sans le savoir, des âmes sans nombre la pratiquent. C'est la paroisse de M. Saudreau. La mienne est tout ce qu'on peut imaginer de plus humble. Pour nous, les discursifs eux-mêmes sont de si gros messieurs que nous n'osons pas les regarder. Du moins comprenons-nous, après quelque effort, ce qu'ils veulent dire avec leur *application des puissances*, bien que cette application nous paraisse quelque chose de prestigieux. Ah! nous ne sommes pas fiers! Et tout au contraire, nous avons sans cesse besoin qu'on nous relève à nos propres yeux. Et c'est là précisément l'immense bienfait que nous devons aux Maîtres de la *Métaphysique des Saints*, au bon Camus, entre autres, qui nous a presque persuadés que nous avions accès, nous aussi, à la « Divine Ténèbre », tout comme les princes de la quiétude, et par une voie plus simple que l'application des puissances (1).

(1) Dire, comme je l'ai fait, qu'on peut ramener à l'ordre mystique l'examen de conscience, cela paraît au R. P. Picard de la dernière absurdité : Mystique l'examen, dit-il en se gaussant, mystique l'abnégation, la pauvreté, l'humilité!! Mais oui. Et c'est même là une

§ 2. J'arrive enfin à celle de mes vues qui semble avoir le plus scandalisé le R. P. Picard (1). Comme le mot lui-même l'indique, je distingue la prière pure de la prière, ou pour mieux dire d'une prière, ou encore de toute prière réelle, concrète, actuellement ou historiquement priée. Cette prière concrète forme un bloc très complexe. Font partie de ce bloc réel les grâces actuelles qui l'ont préparé ou qui le raniment; les différentes orientations qui le spécifient — prière d'adoration, d'action de grâce...; enfin les attitudes, les gestes, les paroles. Le bloc sera, par exemple, la récitation d'un chapelet : des grâces actuelles m'ont suggéré le désir de cet acte de dévotion, et m'ont

vérité élémentaire. Dans l'examen de conscience, et dans n'importe quel effort ascétique, je distingue deux éléments : 1° L'examen pris en lui-même et le mécanisme naturel qu'il met en branle; 2° L'acte de volonté qui déclanche ce mécanisme. Pris en lui-même ce mécanisme joue aussi bien dans l'examen particulier d'Epictète ou de Marc Aurèle que dans l'examen d'Ignace. Ainsi pour la méditation discursive. Que l'on médite sur un thème religieux ou philosophique, c'est toujours le mécanisme naturel du discours — en cela rien de mystique. Mais, dans le cas du chrétien qui examine sa conscience, l'acte de volonté qui a commandé cet exercice est surnaturel. Il y a là cette activité à deux qu'est la prière; il y a là, selon moi, prière : adhésion surnaturelle à la volonté divine, acceptation surnaturelle du travail divin en nous. Rien de plus mystique. C'est ce que Fr. de Sales appelle « l'extase des œuvres ». Par là, il est vrai que les mécanismes naturels se trouvent eux aussi divinisés en quelque manière, non pas en tant que naturels, mais en vertu de l'activité à deux qui en a voulu la mise en branle. Ainsi pour les gestes de la prière. Ils font partie d'un bloc surnaturel. L'erreur de l'ascéticisme est de concentrer notre effort sur les mécanismes naturels qu'on vient de dire, au lieu de subordonner cette activité seconde, et de soi naturelle, à l'activité première et surnaturelle qui a donné le branle; au lieu de régler l'exercice ascétique sur les exigences de la collaboration divine.

(1) Je tiens à rappeler ici que la solution du problème que nous allons aborder n'intéresse immédiatement ni — comme on l'a vu plus haut — les conclusions de mon travail sur les *Exercices*, ni la théorie du panmysticisme. Alors même que la définition de la prière que j'ai donnée et que je vais défendre ne serait pas juste, il n'en resterait pas moins que toute prière est mystique, au sens que nous donnons à ce mot.

aidé à passer du désir à l'acte; le chapelet lui-même, je l'ai récité, ou simplement pour honorer la sainte Vierge, ou en vue d'obtenir la force de résister à telle tentation particulière; enfin je suis resté à genoux et recueilli. Un chemin de croix formera un autre bloc, ou une autre expérience de prière. Une tranche de vie, comme disaient les naturalistes. Songez à la richesse historique — si je puis dire — d'une simple oraison jaculatoire, celle de Marthe, par exemple : *Ecce quem amas infirmatur!* En présence de ces blocs, n'importe lequel — dont je me désintéresse si peu que je prépare un gros volume sur la *prière priée* et sur les dévotions du XVII[e] siècle, — je me gouverne présentement comme doit le faire le métaphysicien que je suis pour le quart d'heure — la *Métaphysique des Saints* —. En d'autres termes, je tâche de dégager l'élément essentiel, toujours le même, qui donne à chacun de ces blocs, par ailleurs si différents, sa qualité de prière. Ainsi quand on veut définir l'homme pur ou l'essence de l'homme, traversant les diverses particularités — race, famille, taille, profession, etc. — sans lesquelles il n'est pas d'homme réel, on tâche de saisir le je ne sais quoi qui fait que le nègre est homme aussi bien que le blanc, le savetier aussi bien que le roi. Cette démarche de notre esprit, le R. P. Picard la condamne, victime en cela une fois de plus de l'invraisemblable équivoque, ou, pour parler clair, du sophisme naïf qui tantôt lui rendait abominable ma critique textuelle des *Exercices*. Pour lui, *distinguer* dans l'abstrait équivaut à *supprimer* dans le concret. Si je constate que la contemplatio *ad amorem* a été écrite par Ignace longtemps après le *Règne*, c'est que je veux déchirer du livre des *Exercices* la page où cette contemplation nous est présentée. Si je dis que la couleur blanche n'est pas essentielle à l'homme, il en conclut que je veux exterminer la race blanche. De ce que je ne fais pas entrer la demande intéressée dans l'essence de la prière, il conclut de même que je veux éliminer la prière de demande. C'est vraiment à n'y pas croire. Et d'autant

moins que j'ai répété à satiété que dans n'importe quel bloc de prière ou, si l'on veut, dans n'importe quelle prière concrète ou priée se trouve réalisée, actualisée, vivante, l'essence de toute prière. Réalisée, par exemple, et parfaitement dans la prière de demande. *Panem nostrum* est prière comme *adveniat regnum tuum*. Un nègre est homme comme un blanc. Dans le débat sur la poésie pure, toute mon originalité était de transporter la poésie pure du plan réel ou concret où Valéry semblait vouloir la fixer, sur le plan abstrait. Valéry, qui depuis s'est rapproché de moi sur ce point, parlait d'une « *composition* de poésie pure », semblant supposer que la poésie puisse se rencontrer à l'état pur. Pour moi j'allais répétant : Rien de pur n'existe dans la nature des choses : on ne verra jamais un seul poème qui ne soit que poésie. On ne verra jamais non plus de prière pure, du moins aussi longtemps que nous ne rencontrerons pas sur la place de la Concorde un *animal rationale* qui ne serait qu'*animal rationale*. *Adveniat regnum tuum* est une prière infiniment plus parfaite que *panem nostrum* : l'essence de la prière s'y trouve plus marquée, plus agissante, plus dépouillée des impuretés qui sous le *panem nostrum* voilent plus ou moins cette essence, en atténuent la beauté, en ralentissent l'élan. C'est ainsi que Racine ou Keats nous viennent spontanément à l'esprit quand nous pensons à la poésie pure — mais enfin *adveniat regnum tuum* récité, prié par moi à telle heure, dans telles dispositions, n'est pas prière pure. Aussi bien, vais-je plus loin, et logiquement, d'accord en cela avec Bossuet : pour nous *panem nostrum* est prière parce qu'il implique, à un degré quelconque, *adveniat regnum tuum*, rejoignant par là celles de toutes les prières en qui se réalise le mieux l'essence même de la prière. Une prière qui ne serait que demande intéressée ne serait qu'une contrefaçon de prière. Dans le *panem nostrum* du chrétien en état de grâce, il y a déjà, plus ou moins explicite, délibérée, consciente, mais agissante à quelque degré, mais déjà unifiante, une adhésion à la volonté et à l'être de Dieu,

un laisser-faire, une acceptation de ce travail divin qui s'opère en nous quand nous prions, et faute duquel nous ne prions pas. Adhésion mystique, puisque la prière de demande est aussi bien une prière à deux que la prière d'adoration. Et voilà pourquoi je parle (VII, p. 65) d'une adhérence « unique et multiforme ». Unique, parce que cette adhérence à l'activité du Christ en nous est de l'essence de la prière; multiforme, parce qu'elle se retrouve dans les divers actes de notre vie intérieure. C'est toujours le Christ qui en nous, le premier, adore, loue, remercie, demande. Ce qui fait que la prière, sous les diverses formes qu'elle peut revêtir, est prière, c'est que, dans chaque prière, nous adhérons, plus ou moins bien, mais toujours vitalement, si l'on peut dire, à la prière du Christ. Cet élément d'adhésion, qui ne se rencontre jamais dans le concret à l'état pur, est ce que j'appelle prière pure ou essence de la prière (1).

Que tout cela paraît simple quand on s'offre d'un cœur et d'un esprit libre aux leçons de François de Sales et de tous nos maîtres! En se hérissant désespérément contre une doctrine, évangélique au premier chef, mais enfin dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle ne peut nuire à personne, comment le R. P. Picard ne sent-il pas qu'il donne raison à ma théorie de l'*ascéticisme*, c'est-à-dire aux seules idées qu'on ne me pardonne pas d'avoir essayé de mettre en lumière, et qui sont, qu'on l'avoue ou non, le véritable, l'unique enjeu du présent débat. Ce que l'on

(1) Dans la prière du pécheur que le R. P. me jette, pour ainsi parler, dans les jambes, elle ne m'embarrasse pas du tout. N'ai-je pas dit expressément, dès les premières pages de mon livre, que j'allais étudier uniquement la prière du chrétien en état de grâce, comme le font, du reste, les maîtres qui figurent dans la *Métaphysique des saints*. Je laisse donc de côté une difficulté sur laquelle tous les théologiens ont à s'expliquer. Pour moi, je m'en rapporte à la miséricorde de Dieu. La grâce ne doit pas avoir beaucoup de peine à former une ébauche d'adhésion dans une âme pécheresse que cette même grâce excite et aide à prier.

a reproché à mon ascéticisme, c'est d'être un fantôme, une création de mon petit génie tracassier et visionnaire. Voici néanmoins que ce prétendu fantôme se montre à nous, de nos jours, en chair et en os, une plume réelle à la main. Hier, sous les traits du R. P. Cavallera, se refusant à voir une différence entre *imiter* les vertus du Christ, et adhérer à la vie du Christ, vertu de nos vertus. N'est-ce pas là précisément ce que j'appelle moralisme religieux ou ascéticisme? Aujourd'hui, sous les traits du R. P. Picard, jugeant ridicule que je fonde sur le dogme de la grâce sanctifiante et la définition même de la prière, et l'ensemble des disciplines qui doivent régler la vie intérieure du chrétien.

Un mal qui répand la terreur..., l'*Ascéticisme* puisqu'il faut l'appeler par son nom! Car enfin, soyons francs, c'est de ce monstre, de lui seul qu'il s'agit entre mes contradicteurs et moi (1). Dans l'armée qui se dresse contre moi, il doit bien y avoir sans doute quelques adjudants naïfs

(1) Voici comment je suis arrivé, non pas, juste ciel, à inventer, mais à définir et à baptiser l'ascéticisme. Je suis parti d'un fait que l'on essaierait en vain de contester, à savoir du grave conflit, plus que trois fois séculaire, qui divise les spirituels de la Compagnie de Jésus : les uns pour, les autres contre la tradition des mystiques. Un fait que la littérature religieuse nous remet constamment sous les yeux, et qui n'a pas pu ne pas avoir, dans l'histoire intime des âmes pieuses, *for better or for worse* des répercussions infinies. Dès avant la fin du XVI[e] siècle, au moment où commencent à se dessiner les orientations diverses de la spiritualité moderne, c'est l'affaire Mercurian-Alvarez; elle a passionné l'opinion de l'Europe entière. Ces jours-ci j'ai constaté cette agitation dans l'autobiographie d'une mystique anglaise, Gertrude More, l'arrière-petite-fille du martyr, morte en 1633. Nouvelle explosion vers ce même temps : l'affaire Vitelleschi-Surin. Hier encore, sous nos yeux, le drame recommence, toujours le même : le P. Watrigant déclare la guerre, et quelle guerre! à de vénérables personnages qui, dans notre France desséchée, tentaient de renouer la tradition de François de Sales : à la Mère Chappuis, dont la béatification semblait proche; au P. chartreux, dont le livre : *La Vie intérieure simplifiée*, a fait et fera encore tant de bien; à d'autres encore dont la voix fut promptement étouffée. Plus près de nous encore, le plus sage, le plus précautionné, le plus sûr des maîtres, M. Saudreau a été

qui me prennent pour un fils de Satan ; mais les maréchaux, le R. P. Lebreton, le R. P. Picard, savent parfaitement que je ne suis pas quiétiste. S'ils insinuent que je le suis, j'en ai dit plus haut la raison. Qui veut noyer son chien... Eh quoi ! voudraient-ils mal de mort à cette pauvre bête ? Pas du tout. De cet enragé prétendu, le P. Lebreton serrerait volontiers la patte. Le P. Picard aussi, et le candide P. Pottier, qui, en m'envoyant ses volumes accablants, ajoute de sa main sur la dédicace : « Sans rancune, n'est-ce pas ? » Soyons francs ! Je n'ai commis qu'un seul crime : celui de dégager la notion d'*ascéticisme*, et, comme il serait difficile de prétendre que cette construction d'un historien met en péril le dogme et les mœurs, on se jette sur la première diversion venue, la prière pure. Allons, une bonne fois, droit à ce monstre. « Crevons cet abcès », comme disait l'autre jour, à la Chambre, M. Chéron.

Tendance ou esprit plutôt que synthèse liée ; faisceau de réactions qui se combattent les unes les autres ; assemblage fuyant de principes contradictoires, l'*ascéticisme* est extrêmement difficile à définir. Un ferment, un microbe, une taie sur l'œil, ou une paralysie intermittente du nerf optique. Enfin tout ce que l'on voudra. Pour l'instant, je m'en tiens à la vue très approximative que j'ai proposée

à son tour pierre de scandale. J'étais jeune alors, je n'entendais déjà rien au simple regard, mais, historien précoce, le fracas de tant de tocsins se logeait dans ma mémoire. Lorsque, plus tard, j'ai entendu ces mêmes tocsins résonner de siècle en siècle, comment la curiosité ne me serait-elle pas venue de rechercher les causes profondes qui seules peuvent expliquer ces alarmes perpétuelles, ces résistances désespérées : bref de dégager les traits principaux et de suivre la genèse de ce mouvement trois fois séculaire que j'ai baptisé ascéticisme ? Historien du sentiment religieux, je ne pouvais pas me désintéresser d'un tel problème. Rien, du reste, ne pouvait gêner ce travail, l'idée ne pouvant venir à personne de réduire à la seule propagande ascéticiste toute l'activité spirituelle des jésuites ascéticistes. Aussi bien, si je suis arrivé à éclairer ce vaste sujet, n'est-ce pas que j'ai été conduit pas à pas, dans ce travail, par mes maîtres de toujours, les mystiques de la Compagnie de Jésus ?

dans *Ascèse et Prière*, vue qu'est venu plus tard confirmer d'une manière éclatante le chef-d'œuvre du P. Chardon, et qui, d'ailleurs, a été bien accueillie presque partout. L'ascéticisme serait une philosophie de la prière chrétienne qui ne se fonderait pas sur le dogme de la grâce sanctifiante, ou qui ne ferait pas état de ce dogme. Tout en causant avec le R. P. Picard, et grâce à lui, sans doute, j'entrevois le moyen de serrer cette définition de plus près.

Il va sans dire que l'ascéticiste admet le dogme fondamental : *Vivit in me Christus*. Il reconnaît donc par là même, au moins implicitement, que le baptisé en état de grâce est un être *sui generis*, un homme déifié : *Nova creatura* qui nous impose une métaphysique nouvelle, inaccessible à la raison d'Aristote. Mais il n'admet pas, ou il semble ne pas admettre que de cette métaphysique nouvelle découle nécessairement une psychologie nouvelle, — *Agere sequitur esse*, — et que de cette psychologie elle-même découle une morale également nouvelle, qui ne peut être celle ni d'Aristote ni d'Épictète, aussi empêchés l'un que l'autre de régler une activité dont ils ne se font aucune idée, dont ils ignorent l'essence. Tel serait le *proton pseudos* des directions ascéticistes : conduire vers la perfection les âmes chrétiennes comme si leur activité ne différait pas essentiellement de celles que dirige la morale naturelle. Il y a là un hiatus, ou un amalgame incohérent. Imaginez un contemporain de Mérovée, récemment ressuscité parmi nous et qui porterait sa montre malade chez le marchand de sabliers.

Cette activité de la *nova creatura* est mystérieuse certes, mais le peu que nous savons d'elle suffit à nous éclairer sur le traitement qui convient aux âmes. C'est une activité à deux, une synergie qui fait que ma propre prière est aussi la prière du Christ ; entendant par là, non pas qu'elle se modèle sur la prière du Christ, — ce que pourrait faire une prière philosophique — mais qu'elle revêt et s'approprie cette divine prière. *Jam non ego, orat in me Christus*. De cette psychologie découle, répétons-le, une morale,

un ensemble de prescriptions, de règles pratiques. Puisque nous sommes en présence de deux activités collaborant à un seul et même acte, il va de soi que l'inférieure des deux ne doit se permettre aucune initiative qui puisse gêner les desseins et le mouvement de l'activité supérieure : que c'est toujours la première qui doit se plier à la seconde; bref, que l'activité humaine se ramène à cette adhésion, à ce laisser-faire dont nous ont tant parlé les maîtres de la métaphysique des saints. Du moins ne concevons-nous pas qu'on puisse collaborer d'une autre façon. Dans chaque prière particulière cette adhésion se particularisera, si j'ose dire, d'une manière différente — on adhère tour à tour au Christ adorant son Père, le remerciant, lui demandant notre pain quotidien. Mais au fond de chacune de ces prières particulières, se retrouvera la seule part de collaboration, comme collaboration, qui soit possible, l'adhésion, le laisser-faire, l'acceptation de ce que veut faire en nous l'activité divine. Cette adhésion — que nous appelons prière pure — ne se rencontre jamais à l'état pur, mais, dans certaines épreuves, elle paraît survivre seule, l'activité divine ayant comme paralysé tout le reste. D'où la doctrine infiniment consolante des mystiques, notamment du P. Piny. D'où ce contraste entre les deux directions : l'ascéticiste fouettant sans pitié nos activités naturelles comme si elles étaient seules à la besogne; le mystique pliant constamment, soit qu'il les stimule, soit qu'il les apaise, ces mêmes activités aux mouvements de l'activité divine.

D'où il résulte encore que, obligés à se servir des mêmes mots, ils n'entendent pas sous ces mots les mêmes choses. Passivité, abandon, par exemple, serait, pour l'ascéticiste, synonyme de paresse; pour le mystique, synonyme d'énergie, mais d'une énergie qui s'emploie tout entière au laisser-faire commandé par la nature même, si l'on peut dire, d'une activité surnaturelle. Ainsi encore abnégation. J'ai découvert récemment un traité de l'abnégation intérieure, extrêmement remarquable, longtemps populaire,

et qui est l'œuvre d'un jésuite insigne entre les insignes. On ne peut pas pousser plus loin le dépouillement, la désappropriation de soi. Mais, à quelques lignes près qui ne modifient aucunement la dialectique du livre, il n'y a pas là un seul paragraphe qu'Épictète aurait trouvé inintelligible et qu'il se fût refusé à inscrire dans son propre programme ascétique. Abnégation au sens ascéticiste du mot. Pour le sens mystique, ouvrons, au hasard, François de Sales, Guilloré et nos autres maîtres. Ils vous diront avec Bérulle : « Abnégation est possession » ; ou en d'autres termes : La désappropriation de soi-même, c'est l'appropriation de la vie du Christ. Et du coup tout est changé. *Ecce nova facio omnia!*

Si j'en avais le temps et la force, j'irais plus loin dans l'exploitation philosophique — chrétiennement philosophique — de cette psychologie nouvelle. Revenons au texte splendide du P. Lemonnyer que nous avons déjà plusieurs fois cité. Si la grâce sanctifiante fait de chacun de nous un contemplatif, si tout acte surnaturel est déjà contemplation, ne devrait-on pas dire que l'adhésion dont nous venons de parler, et la contemplation, ne sont qu'un seul et même phénomène psychologique, envisagé sous des aspects différents? Ne pourrait-on pas dire aussi que le propre de cet acte unique est d'être essentiellement direct, et que, par suite, un acte réfléchi ne serait surnaturel qu'en vertu de l'acte premier — adhérent au contemplatif — mais direct qui le commande? Par là, je voudrais demander au R. P. Garrigou-Lagrange si l'on n'arriverait pas à éclaircir la controverse du pur amour : adhésion, contemplation, amour désintéressé, autant de dénominations différentes pour désigner un seul et même acte, celui par où nous jouons notre petit bout de rôle — chétif et sublime — dans la synergie surnaturelle?

Je suis confus plus que je ne puis le dire d'abuser ainsi à mon tour de l'hospitalité de *La Vie Spirituelle*. Après avoir

répondu à deux de mes critiques — et non pas choisis parmi les moins redoutables — j'étais bien décidé à me taire. Résolution d'autant plus facile à tenir que, depuis les articles du R. P. Lebreton, je n'ai pas lu une seule ligne de ce que l'on a continué à écrire contre moi. Quand j'ai su que le R. P. Picard se préparait à descendre lui aussi dans l'arène, j'ai pensé qu'il nous apporterait enfin du nouveau. J'ai été bientôt déçu, et si je me suis résigné à la corvée de lui répondre, ç'a été pour obéir à de plus sages que moi. Qu'on se rassure néanmoins. Je ne sortirai plus de mon silence, et pour plusieurs raisons plus décisives les unes que les autres.

Manifestement leur siège est fait. Pour eux et *a priori* la moindre ligne de moi doit être prise au sens le plus absurde ou le plus sacrilège où l'on puisse, à grand ahan, la tirer. En suite de quoi, non content de cette perpétuelle torture, on va jusqu'à me prêter des intentions perfides ou viles que j'ai été jusqu'ici et grâce à Dieu incapable de couver.

Je ne répondrai pas non plus parce qu'on s'obstine à éluder la seule argumentation qui mérite d'être prise au sérieux. On parle couramment de cet hircocerf, la *philosophie bremondienne de la prière,* comme si j'avais la prétention d'être autre chose, en un tel sujet, que l'interprète des saints. Les textes innombrables, démesurément longs parfois, que j'apporte, on affirme d'un air tranchant que je les ai tous faussés. *Dixit, abiit.* Ce n'est pas ainsi, me semble-t-il, que devrait être conduite une discussion de ce genre. *Quod gratis affirmatur, gratis negatur.* Les principaux de ces textes, il faudrait les mettre en face de l'interprétation que j'en donne, puis montrer que cette interprétation leur fait violence; marquer le point précis où je commence à exercer ou bien mes vertus acquises de prestidigitateur, ou bien ma faculté congénitale de ne rien comprendre à ce que je lis.

Autre raison que me souffle la sagesse antique : « Adrian l'empereur débattant avec le philosophe Favorinus de

l'interprétation de quelque mot, Favorinus lui en quitta bientôt la victoire. Ses amis se plaignant à lui : « Vous vous moquez, fit-il, voudriez-vous qu'il ne fût pas plus savant que moi, lui qui commande à trente légions? » — Avec le R. P. Picard nous devons atteindre la trentaine si nous ne la dépassons pas. Et ce n'est pas fini... *Tantae molis erat...!* — « Auguste écrivit des vers contre Asinius Pollio. « Et moi, dit Pollio, je me tais; ce n'est pas sagesse d'écrire à l'envi de celui qui peut proscrire. » « Et avaient raison, conclut Montaigne; car Dionysius, pour ne pouvoir égaler Philoxenus en la poésie, et Platon en discours, en condamna l'un aux carrières, et envoya l'autre esclave en l'île d'Egine. » Quand on cite ces vieux bonshommes, on ne sait plus s'arrêter.

H. Bremond (1).

(1) Sur les relations entre l'ascèse et la prière, et, par suite, sur la crise de la méditation discursive, l'abbé de Downside, Dom J. Chapman, vient de publier dans *The Downside Review* une étude de première importance : *M. Bremond and Père Cavallera.*

A la gloire de la Charité

Introduction

On propose sous ce titre la traduction d'un court opuscule mystique composé par Hugues de Saint-Victor à la gloire de la charité et qu'il intitule lui-même : *De laude caritatis*. Cet ouvrage est bien connu, il figure dans les éditions complètes des œuvres de son auteur, notamment dans celle qu'a donnée la Patrologie latine de Migne (1). Le P. Rousselot, dans l'excellent travail qu'il a consacré à l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age, utilise notre écrit dont il cite même un long passage (2). Ajoutons que le *De laude caritatis* figure dans les plus anciens catalogues connus des œuvres de Hugues et, qu'à ce titre, il est à bon droit considéré par tous comme authentique (3).

Nous savons peu de chose de la vie de notre Victorin (4). Il appartenait probablement à la famille des comtes de Blankenburg dans le Harz et il vint de Saxe à Paris vers 1115 prendre rang dans le monastère de Saint-Victor fondé quelques années auparavant par Guillaume de Champeaux. Il passa le reste de sa vie dans la célèbre abbaye dont il devint le prieur en 1133 et dont il est demeuré l'une des meilleures gloires

(1) *Patrologie latine*, t. 176, col. 969-976. La traduction est faite d'après le texte de l'édition donnée à Venise en 1588 par Thomas Garzoni. Ce texte est d'ailleurs identique, à une coquille près, à celui donné par Migne d'après l'édition de Rouen (1648).

(2) P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age*, pp. 67 et 83. Beiträge z. Ges. der Phil. des Mittelalters, Band VI, Heft 6. Münster, 1908.

(3) J. de Ghellinck, *La table des matières de la première édition des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, dans *Recherches de Science religieuse*, 1910, pp. 281 et 392.

(4) J. de Ghellinck, *Le Mouvement théologique du XII^e siècle*, c. II, pp. 112-114. Paris, Gabalda, 1914.

par son enseignement et par ses écrits. Nous le voyons peu mêlé aux affaires du dehors, mais, quand il y paraît, son autorité et le prestige dont il jouit s'affirment sans conteste. Il meurt à Saint-Victor vers l'âge de 40 ans le 11 février 1141. Nous possédons le touchant récit de sa mort écrit par le moine Osbert qui l'assista, comme infirmier, à ses derniers moments (1).

L'œuvre de Hugues de Saint-Victor s'étend à toutes les branches de l'enseignement de son temps : grammaire, géométrie, philosophie, exégèse, théologie, mystique. Ses ouvrages principaux sont, avec l'*Eruditio didascalica*, sorte de propédeutique générale aux sciences sacrées, les deux volumes intitulés *de Sacramentis* : *de Sacramentis legis naturalis et scriptae, de Sacramentis christianae fidei*. Le P. de Ghellinck a fixé de façon très heureuse la place que tiennent ces écrits dans le milieu théologique du XII[e] siècle. Par l'originalité du plan et de la facture ils l'emportent de beaucoup sur le *Liber Sententiarum* de Pierre Lombard (2). La position de Hugues de Saint-Victor touchant le problème de l'amour a été étudiée par le P. Rousselot dans l'ouvrage déjà cité (3).

Quant au *De laude caritatis*, il est avant tout un ouvrage de dévotion. Bien que nous y trouvions, comme il est naturel, la trace des opinions théologiques de son auteur, nous y voyons surtout l'élan d'une âme pieuse, toute de sincérité et de foi. Chose digne de remarque, certains passages, certains textes scripturaires allégués, un certain tour donné à la doctrine évoquent à la pensée du lecteur moderne les pages que sainte Thérèse de Lisieux a consacrées elle aussi, dans son autobiographie, à la gloire de la charité. L'antique théologien de Saint-Victor et la jeune carmélite chantent, sur des modes conjoints, le cantique éternel et toujours neuf de l'amour. Rencontre fortuite, bien entendu, mais rencontre émouvante de ces deux âmes également inspirées par le plus pur souffle chrétien. Peut-on mieux marquer que par ce simple rapprochement et le caractère actuel du traité de

(1) Ce récit est reproduit dans la *Patrologie latine*, t. 175, col. CLXI-CLXIII.

(2) J. de Ghellinck, *op. laud.*, pp. 115-118.

(3) P. Rousselot, *op. laud.*, pp. 43-49.

notre Victorin, et le caractère hautement traditionnel de la Sainte de notre temps?

Au point de vue, plus extérieur, de la facture verbale, le *De laude caritatis* a trouvé grâce aux yeux, pourtant peu bienveillants en général, des auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*. Ils louent sans réserves le style « parfaitement convenable à la matière... rempli de lumière et d'onction (1). On pourrait souhaiter un éloge moins banal, car il est de fait que, dans notre littérature chrétienne ancienne, sans en excepter saint Grégoire et saint Bernard, il est peu de morceaux aussi achevés, aussi pleins, aussi satisfaisants pour le lecteur d'aujourd'hui. Si l'on veut un point de comparaison, c'est à Péguy que l'on songe tout d'abord, à son mélange savoureux de naïveté et de recherche, à ses gaucheries aussi mais qui ne sont pas sans charmes. Notre Victorin aime lui aussi à procéder parfois par répétion et accumulation de formules frappantes, plus ou moins assonancées :

« Tu as blessé l'Impassible,
tu as enchaîné l'Invincible,
tu as traîné l'Immobile,
tu as soumis l'Éternel à la mort. »

Et ailleurs :

« La charité guérit toute langueur de l'âme,
la charité arrache les racines de tous les vices,
la charité est source de toutes les vertus. »

Si Charles Péguy avait écrit un Mystère de la charité, c'est à peu près cela que nous y aurions trouvé. D'ailleurs ce procédé littéraire d'amplifications verbales sur un thème unique n'est pas le seul employé par Hugues de Saint-Victor. Par endroits le ton s'élève, le style se fait plus soutenu et la phrase plus ample; la netteté de la pensée, la fermeté de l'expression, font alors songer au classicisme. Ailleurs, au contraire, certaines mièvreries sentimentales, exposées sous une forme quelque peu puérile, sont tout à fait « Moyen-Age ». Mais il est juste de dire que tous ces disparates s'unifient et se fondent dans l'emportement d'un souffle profond, unique, qui anime tout ce qu'il touche; ce sont ces qualités maîtres-

(1) Tome XII, pp. 16-17.

ses de vigueur, de sincérité, d'élan, qui rendent le morceau éloquent.

Comme la plupart des ouvrages anciens, le *De laude caritatis* nous est parvenu d'un seul tenant, sans divisions apparentes. Pour la commodité de la lecture on a séparé, dans la traduction, les principaux développements en les faisant précéder de sous-titres. Mais ce morcelage extérieur ne doit pas faire perdre de vue l'unité réelle de la pièce, dont les diverses parties s'enchaînent admirablement. En dépit d'une formule de transition un peu gauche et toujours la même, la pensée se développe d'un seul jet depuis l'adresse du début jusqu'à la conclusion finale. L'auteur évoque d'abord la figure des martyrs qui nous attestent l'excellence de la charité, à leur exemple nous devons la préférer à toute autre chose, c'est elle qui nous conduit dans la voie des préceptes divins; bien plus, la charité est la voie même qui nous unit à Dieu et unit Dieu à nous, elle est ce Dieu même présent en nous. L'énumération des heureux effets de la charité et une formule d'invocation mettent, de façon toute naturelle, le point final à ces *Laudes*.

Rome. H.-D. Simonin.

Adresse et Prologue

Au serviteur du Christ, Pierre II., « goûtez et voyez combien le Seigneur est doux (1) ».

Songeant, frère très cher, au moyen de rappeler votre amitié à mon souvenir, j'eus aussitôt la pensée de prendre l'amitié même pour thème de cette lettre, l'amitié étant la seule faveur que j'attende de vous. J'ai fait de mon mieux, j'ai loué la charité avec les mots que j'ai pu; vous pourrez ainsi, en lisant ses louanges, voir avec quelle ardeur je la chéris en vous et je la désire de vous. Mais que votre charité n'aille point s'irriter contre moi, si, du feu

(1) *Psaume* XXXIII, 9.

ardent qui la presse, j'approche le souffle languissant de mes discours ; je ne tente point tant d'en aviver la flamme que de lui faire connaître l'audace de mon désir. Lisez donc et aimez (1), lisez par amitié, mais lisez aussi pour aimer. L'amitié ici fait tout : c'est l'amitié qui envoie et l'amitié qui reçoit ; l'amitié est offerte et l'amitié y trouve encore sa récompense.

I. — *Les Saints et les Martyrs publient l'excellence de la charité*

Si nombreux sont déjà les éloges décernés, au su de tous, à la charité, qu'entreprendre de dire quelque chose à sa gloire, c'est montrer peut-être plus de présomption que de dévotion. Y a-t-il en effet un saint, depuis le commencement du monde, qui ne nous ait attesté, par sa parole ou par son exemple, l'excellence de la charité ? La charité a fait d'Abel un martyr, la charité a conduit Abraham hors de son pays, car celui-là, par sa charité, a souffert innocemment la mort, et celui-ci, par sa charité, a quitté volontiers le sol natal ; par leur charité l'un et l'autre ont échangé la terre pour le ciel. La charité seule, depuis les commencements, conseille aux serviteurs de Dieu la fuite des attraits du monde et le mépris de ses plaisirs, la résistance aux convoitises de la chair et l'écrasement de ses désirs, le dédain des honneurs, enfin le renoncement à toutes les douceurs de la vie présente et la confiance devant la mort même, dans l'attente d'une vie éternelle.

Paul avait senti cette puissance de l'amour lorsqu'il disait : « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La tribulation ? L'angoisse ? La persécution ? La faim ? La nudité ? Le péril ? Le glaive ?... Oui, je suis assuré que ni mort ni

(1) Le texte latin porte : « legite ergo atque diligite », allitération impossible à rendre en français.

vie, ni anges ni principautés, ni choses présentes ni choses futures, ni puissances, ni hauteur ni profondeur, ni rien de créé ne nous pourra séparer de l'amour de Dieu qui est dans le Christ Jésus, Notre-Seigneur (1). » L'époux des cantiques enseigne lui aussi à l'épouse cette vertu de l'amour lorsqu'il lui dit : « Place-moi comme un sceau sur ton cœur, place-moi comme un sceau sur ton bras, car l'amour est fort comme la mort, la passion est dure comme l'enfer (2). » La mort en effet absorbe les vivants, mais l'enfer n'épargne même pas les morts. L'amour est aussi fort que la mort, car tandis que celle-ci détruit toute sensibilité dans la chair, celui-là abolit toute convoitise et toute affection charnelle. La passion est aussi dure que l'enfer, car ceux qu'entraîne au dedans l'envie des biens éternels sont obligés de renoncer aux attraits du dehors et de subir la douleur et l'épreuve pour atteindre l'objet de leur amour.

Considérons combien de martyrs déjà ont traversé les supplices pour atteindre le royaume des cieux. Quelle était donc l'ardeur de l'amour qui les consumait ! nous le croyons puisque nous voyons qu'ils se sont sacrifiés eux-mêmes pour Dieu. Considérons ce qu'ils ont abandonné, ce qu'ils ont recherché, ce qu'ils ont traversé. Ce qu'ils ont abandonné, nous le voyons; ce qu'ils ont recherché, nous ne pouvons pas le voir, mais nous le connaissons par la foi ; ce qu'ils ont traversé, nous en avons entendu le récit. Ils ont abandonné les biens du temps, il ont recherché les biens éternels, ils ont passé par les supplices. Consultons maintenant notre cœur et voyons s'il consent à abandonner toutes choses en ce monde, à n'aimer ni gloire, ni honneur, ni richesses, s'il renonce aux sourires du succès, aux complaisances des flatteurs, aux charmes du bonheur. Sei-

(1) *Lettre aux Romains*, VIII, 35, 38-39 (traduction Lemonnyer).

(2) *Cantique des cantiques*, VIII, 6. Le texte biblique porte : « la jalousie est dure comme l'enfer » ; mais, pour légitimer l'exégèse qu'en donne Hugues de Saint-Victor, il faut entendre : désir violent, passion.

gneur, tes yeux ont vu mon imperfection... (1) Que je me vois éloigné, je ne dis pas d'une telle perfection, mais du seuil même de la perfection. Et certes c'était peu de chose pour les amis de Dieu que de mépriser tout cela et de le fouler aux pieds pour l'amour des biens éternels; mais, débarrassés de tout, ils s'élançaient avec allégresse selon leur cœur, sans que menaces ni tortures ne puissent les retenir. Entraînés comme ils l'étaient par la charité, l'amour d'eux-mêmes ne pouvait les arrêter ni l'adversité les abattre. Ils couraient donc, laissant le monde derrière eux, ayant Dieu pour but. On leur prépare des supplices afin de savoir ce que recherche leur désir, ce que méprise leur constance. La vérité fut interrogée, la charité fut prouvée, l'iniquité confondue. Intrépides, ils s'approchent des tortures, l'amour avait si bien blessé l'intime de leurs âmes, que leur chair méprisait les blessures du dehors. Ils s'approchent et ils passent, en mourant ils ont confessé ce désir qui, vivants, les animait dans leur course. O charité, qu'elle saveur et quels charmes n'avais-tu pas pour ceux qui ont dû tant souffrir pour toi? De quels liens les attirais-tu ceux que le monde, malgré l'attrait de ses faveurs et l'effroi de ses supplices, n'a pu détacher de toi? Ils ont couru parce que tu les traînais, ils ont passé car tu étais leur appui, ils ont atteint le but et tu fus leur accueil. Quelles flammes n'avais-tu pas allumées dans leurs âmes que ni les affronts, ni les promesses, ni les tortures ne purent les étouffer? De vrais fleuves les ont submergés, mais « tous les fleuves et toutes leurs eaux n'ont pu éteindre la charité (2) ».

(*A suivre.*)

(1) *Psaume* CXXXVIII, 16.
(2) *Cant.*, VIII, 7.

Pour fixer la terminologie mystique

L'emprise divine : caractéristique de la vie mystique

Quelle que soit la conception que l'on se forme de la vie mystique, en vue de la définir et d'en déterminer le caractère essentiel, il semble que l'on doive au moins être d'accord sur les points suivants : 1° La vie mystique est la plénitude de la vie surnaturelle; 2° Elle est l'épanouissement normal de la période d'efforts et de luttes incessantes qui caractérisent la vie ascétique; 3° Cet épanouissement est la suprême évolution surnaturelle de toute la série où s'est manifestée l'action du germe spirituel de la grâce.

1. A mesure que la vie spirituelle perd son caractère ascétique, la physionomie mystique s'accuse davantage. Comme le fruit est le dernier aboutissement du germe qui a donné naissance à la plante d'où il provient, ainsi la vie mystique est le terme vers lequel tend la grâce, dès qu'elle pénètre dans une âme, et par chacun de ses accroissements, au cours de la vie surnaturelle.

2. La vie ascétique évoque l'idée d'effort personnel, créé et soutenu cependant par la grâce, en vue d'un renoncement toujours plus complet. C'est l'abnégation évangélique qui permet de suivre le Maître, de s'unir à lui : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même. » Le renoncement s'accomplit par la pratique de la mortification extérieure et intérieure. Il tend à dépouiller l'âme d'elle-même, à dégager ses puissances de tout ce qui est contraire à leur bien respectif. L'âme, en quelque sorte, se dessaisit d'elle-même, elle renonce à se diriger, à se conduire par ses propres lumières, selon ses vues humaines, avec ses forces naturel-

les ou acquises. Elle s'applique à se livrer de plus en plus à Dieu pour en suivre les inspirations, les attraits qu'il crée en elle, pour répondre à son amour. Insensiblement elle se rend compte que, au lieu de se gouverner et de se mouvoir, elle est gouvernée et mue. C'est comme l'anéantissement d'elle-même au profit de Dieu, la reconnaissance de son règne sur elle et en elle, volontairement et pleinement accepté et aimé. Quand cette opération est avancée au point d'établir l'âme dans ce nouvel état de sujétion totale à l'emprise divine, l'âme vit sa vie mystique.

3. Cependant cette évolution de l'âme, par des étapes plus ou moins longues et nombreuses, ne se fait pas d'après une succession rigoureuse telle qu'on peut l'établir en principe. Dans la pratique, la mainmise de Dieu sur l'âme n'attend pas que l'œuvre de dégagement soit achevée. Mais à mesure que le renoncement est plus complet, la domination divine devient plus absolue. L'emprise de Dieu est totale quand le dégagement est consommé. — Il en est ainsi dans l'ordre naturel. A mesure que la plante se développe, le fruit n'apparaît pas, mais il se prépare, sans aucune forme apparente, si rudimentaire soit-elle. Il se manifeste quand la plante est arrivée à son plein développement. Ainsi la vie mystique est à l'état latent dans chacune des manifestations de la grâce au cours de la vie ascétique : elle ne se révèle comme telle qu'au moment où l'œuvre de la vie ascétique est pratiquement achevée. Cela évidemment n'empêche pas que dans toute vie ascétique il puisse y avoir, et qu'il y ait, quelques phénomènes mystiques passagers, comme exceptionnels ; et que, dans toute vie mystique, se révèlent des actes propres de la vie ascétique toujours indispensable pour soutenir une vie mystique si caractérisée soit-elle.

4. Or, l'emprise de Dieu s'exerce sur toutes les puissances de l'âme et sur l'âme elle-même, sur l'esprit par la foi, sur la volonté par l'amour, sur l'âme elle-même par l'action plus directe de Dieu dans la contemplation.

Par la foi, l'esprit est *tenu* dans le domaine de la *vérité surnaturelle* d'où il ne doit pas sortir, mais où il doit se complaire, et dont il utilise toutes les connaissances pour la conduite de la vie chrétienne. Là il peut évoluer dans la vraie lumière, puiser les forces nécessaires pour l'accomplissement

de la tâche capitale qui lui est confiée dans la direction de la perfection surnaturelle. L'esprit, *tenu* par la foi, *tenu* dans les limites de la vérité, est *tenu* par Dieu lui-même, source de toute vérité.

L'emprise de Dieu se manifeste plus encore par l'amour que Dieu accorde aux âmes dont la foi ardente lui est particulièrement agréable. Il les attire à lui d'une manière irrésistible. Il veut, en les élevant jusqu'à lui, se les unir par les liens de la plus intime amitié. Et, parce que l'amitié suppose la ressemblance ou la crée, Dieu, par l'action de sa grâce toute-puissante, transforme ces âmes, il les rend plus dignes de lui, il les divinise en les sanctifiant. — Là encore, la volonté est *tenue*, elle est *tenue* par un amour infiniment ferme, mais suavement délicieux. C'est toujours Dieu qui la *tient*, mais il la *tient* par les liens de son affection toute paternelle.

Maître de l'intelligence et de la volonté par la Foi et l'Amour, Dieu affirme plus encore son emprise par l'action directe qu'il exerce sur l'âme et ses puissances dans le recueillement de la contemplation. Il la séduit, il la captive, il l'absorbe en lui, pendant quelques instants inoubliables qui laissent dans l'âme non seulement l'impression durable de cette étreinte du surnaturel, mais celle de la domination de ce Dieu si bon auquel elle s'est livrée éperdument dans le plus total abandon, devenant réellement sa chose à lui, incapable de disposer d'elle-même en dehors de lui. — Là, plus encore, l'âme est *tenue* par cette action mystérieuse et cependant si réelle, si profonde, qui paralyse ses facultés et immobilise tout son être dans un calme délicieux et souverainement bienfaisant.

5. Il est clair que cette emprise divine, à mesure qu'elle devient plus intense et plus absolue, tend à créer une sorte d'identification de l'âme avec Dieu qui évoque l'idée de cette union mystique dont nous parlent les auteurs de la vie spirituelle. C'est la récompense de Dieu à l'âme qui a renoncé à la faculté qu'elle avait de se conduire, même avec le secours de la grâce, pour s'en remettre totalement à la direction divine. Cette union est d'autant plus compréhensible que l'emprise divine ne se produit pas par l'extérieur comme cela a lieu dans l'influence qu'exerce une créature sur une autre, une intelligence sur une intelligence, une volonté sur une volonté, un cœur sur un cœur. Elle se fait par une espèce

d'absorption intime de l'âme en Dieu, comme le parfum de l'encens remplit l'atmosphère, comme une substance sature le liquide où elle est en dissolution, comme le fluide électrique se répand dans un condensateur, comme l'âme se trouve dans tout le corps qu'elle vivifie et dans chacune de ses parties. Dieu est vraiment l'âme de l'âme, la vie de sa vie.

6. Dans cette opération de l'emprise divine sur elle, l'âme n'a en réalité qu'une collaboration bien réduite. Elle consiste uniquement à concentrer toutes ses puissances, à les ramasser, pour ainsi dire, en un seul acte pour les livrer entièrement à l'action divine. Toute son activité consiste à se rendre passive, le plus possible, non seulement pour mieux subir cette emprise bienfaisante, mais pour l'utiliser le plus favorablement, pour faire sienne, d'une certaine façon, l'action divine en elle, et s'en servir ensuite dans toute la conduite de la vie. — Dans la mesure où elle profite de cette domination de Dieu sur elle, l'âme devient maîtresse d'elle-même, de ses passions, de ses sens, des événements, des personnes avec lesquelles elle est en contact. — *Tenue* par Dieu, de toutes façons, elle *tient* à son tour tout ce qui est sous sa dépendance. — Ainsi, pour avoir accepté d'être la douce et volontaire captive de Dieu, elle est doublement reine : reine parce que Dieu l'a associée à sa royauté, reine parce qu'elle est maîtresse de tout ce qui l'entoure. Elle ne se dégagera jamais de Dieu, mais elle pourra se dégager facilement, et en tout temps, de tout ce qui est au-dessous d'elle — et, pour elle, tout ce qui n'est pas Dieu, ou voulu de Dieu, est au-dessous d'elle. S'il est impossible de se dégager lorsqu'on est *tenu*, on peut toujours se libérer de ce que l'on *tient*.

7. Cette conception de la vie mystique nous montre comment elle est à la portée de toutes les âmes désireuses de perfection et combien elle est à l'abri de l'illusion.

Elle est, en effet, le résultat de facteurs très précis, l'objet de préceptes très clairs : la foi, la charité, la prière. Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu. Tout est possible à celui qui croit. Vous aimerez Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, etc... — Si vous êtes unis à moi comme le sarment à la vigne, tout ce que vous demanderez à mon Père vous sera accordé. — Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons en lui notre demeure.

Toute la vie spirituelle, à chacune de ses étapes, n'est rien autre qu'un progrès constant dans la vivacité de la foi, l'intensité de la charité, la ferveur de la prière.

Lorsque la foi s'est pleinement épanouie dans l'âme faisant à Dieu un crédit à sa véracité, semblable à celui qu'elle accorde à son infaillibilité, lorsqu'elle est devenue « *confiance* » par l'esprit de foi, c'est l'abandon total de l'esprit à la *fidélité* divine. L'âme est sûre et certaine que Dieu ne lui manquera jamais. Cette certitude la rend alors l'heureuse captive de Dieu qui s'empare d'elle et la domine. C'est l'emprise de Dieu sur l'esprit; elle sera d'autant plus absolue que l'abandon à la fidélité de Dieu sera plus complet.

Lorsque l'amour de l'âme pour Dieu répond à l'amour de Dieu pour elle, dans un élan noblement désintéressé, l'amitié s'établit entre l'âme et Dieu. L'âme, encore, est captive de l'emprise divine. Elle sera également d'autant plus entière que l'amour de l'âme sera plus généreux.

Enfin dans la contemplation, alors que l'âme se livre à Dieu, d'abord par la prière (mais une prière faite dans la plus entière conformité au bon plaisir divin); puis dans la ferveur du recueillement; enfin dans l'oubli total d'elle-même, pour suivre la séduction divine; c'est toujours l'emprise divine. Elle sera d'autant plus profonde que l'âme s'abandonnera plus docilement à l'action toute-puissante de l'embrassement divin.

8. Ainsi, les facteurs essentiels de la vie mystique sont bien la foi, l'amour de Dieu, la prière. Or, l'esprit des ténèbres ne sait pas imiter ces phénomènes surnaturels; et, surtout, il n'y a aucun intérêt. — Par ailleurs, aucune âme ne peut simuler ce mode de perfection. — Il n'y a donc aucun danger d'illusion dans une mystique de ce genre.

Sans doute, un confesseur ou un directeur peuvent se tromper en faisant l'analyse d'une âme qui semble émimente par sa foi, son amour de Dieu et sa prière, parce qu'ils ne la suivent pas toujours d'assez près. — Mais, s'il peuvent faire erreur, en raison de cette circonstance particulière, l'erreur est impossible pour ceux qui l'observent constamment, dans les moindres détails et circonstances de la vie.

9. Enfin cette mystique est particulièrement précieuse pour la vie de communauté. Elle fait régner les grandes vérités

qui en sont l'âme et la joie : l'humilité, l'obéissance, la confiance, qui naissent d'une foi vive ; la charité fraternelle, la bonté, le dévouement, qui se dégagent de l'amour de Dieu ; la modestie, la douceur, l'indulgence, qui accompagnent toujours une âme donnée à la prière et formée, dans la contemplation, par l'action de Dieu.

10. La vie mystique semble donc bien caractérisée par l'emprise de Dieu sur l'âme et ses facultés, par la foi, l'amour et la prière. De la sorte, toute l'activité de l'âme et de ses puissances s'emploie à recevoir et à utiliser cette domination divine, pour en suivre la direction et la traduire dans tous les actes de la vie, au point qu'elle puisse vraiment dire : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Dieu qui vit en moi. »

Cette action discrète, cachée, mystérieuse de Dieu dans l'âme, s'abandonnant à l'emprise divine, donne lieu à la désignation de *Mystique* parfaitement justifiée.

fr. Régis Gerest, O.P.

BIBLIOGRAPHIE

Liber Sacramentorum, par S. Ém. le Cardinal Schuster, O. S. B. : t. III, *La sainte liturgie de la Septuagésime à Pâques* ; t. IV. *La sainte liturgie durant le cycle pascal*. — 2 vol. in-12. Vromont, 1929.

La traduction française du grand ouvrage de S. Em. le Cardinal Schuster, saluée avec joie ici même, se poursuit maintenant avec une heureuse célérité. Au t. III à peine sorti des presses à la fin de l'année dernière, vient de succéder le t. IV, que nous pouvons annoncer à temps. On connaît les qualités de ce précieux commentaire du missel romain : avec lui nous revivons toute l'histoire de Rome chrétienne durant le haut Moyen-Age. Il nous replace admirablement dans un cadre plus que tout autre suggestif. Son éminent auteur n'a jamais voulu le présenter autrement que comme un recueil de notes où l'histoire et la liturgie se mêlent, la première éclairant la seconde et en expliquant tout un aspect. De fait, le caractère historique de ce travail d'excellente vulgarisation reste toujours prépondérant et sa valeur documentaire incontestable pour tous ceux qu'il s'agit d'atteindre et auxquels on entend donner au jour le jour la genèse de leur missel.

Le t. III par exemple, qui traite de la liturgie quadragésimale depuis ses préparations jusqu'au seuil du mystère pascal, s'attache beaucoup plus à nous faire suivre les « Stations » — dont le titre est marqué en tête de chaque messe — et à relever les particularités propres à illustrer un grand nombre de pièces, qu'à nous en dévoiler persévéramment les richesses doctrinales. Si deux idées ont principalement occupé l'Église romaine durant le Carême, celle de la pénitence généreuse et priante, celle de l'enseignement catéchétique, et si elles forment la chaîne de ce beau tissu dont la variété, dont la souplesse ne se retrouve pas dans l'année, leur continuité discrète et leur croisement continuel semblent moins sollici-

ter le commentateur que les détails toujours nouveaux et souvent pittoresques cachés à l'ombre d'une église ou sous le verbe d'un texte sacré. De cela, toutes ses pages sont lourdes. Et l'on n'a garde de s'en plaindre. Que de remarques intéressantes sur l'origine de telle ou telle pièce, sur le culte de tel ou tel saint à Rome, sur l'élaboration ou la correction d'un sacramentaire, sur le rôle particulier d'un pape et, tant de fois, sur les jolies allusions — plus ou moins limpides — que contient la messe du jour au lieu de la Station, au quartier par où la procession est passée, au cimetière qu'elle a longé, aux ruines qu'elle voit, au martyr surtout qu'elle honore! Ces allusions qui enchantaient les Romains et que la liturgie a multipliées à bon escient, il nous est bon de les connaître. Cela peut fort bien donner à notre piété quadragésimale, outre le goût des choses de Rome, un tour intime et une simplicité qui adaptent mieux nos âmes à la prière collective.

C'est le même caractère que l'on retrouve au t. IV, en suivant avec lui les messes du temps pascal. Période riche elle aussi et toute baignée de joie. Le Carême, comme le dit l'évangile de la Quinquagésime, monte vers Jérusalem. Pour cette ascension, l'Église rassemble ses forces et nous tient en éveil avec quelque rigueur. Durant la cinquantaine pascale, une fois le triomphe du Christ réalisé, l'Église, avec lui victorieuse, laisse la paix se répandre sur nous. L'atmosphère du temps pascal est claire, sereine et vraiment d'une douceur printanière. Il suffit, pour s'en convaincre, de relire quelques-unes de ces charmantes scènes évangéliques où le Seigneur revient au milieu des apôtres. Et de même que durant le Carême l'Église était attentive à l'éducation de notre foi, elle est depuis Pâques soucieuse à la fois de garder et d'embellir la pureté d'une foi renouvelée, et d'augmenter en nous la charité. En quatre petits chapitres qui forment une harmonieuse introduction, l'éminent auteur refait l'histoire de « l'Eucharistia lucernaris », il rappelle des rites disparus de la fête pascale au Moyen-Age, il décrit la Pâque des roses dans la liturgie romaine et enfin étudie l'antique hymnodie dans la célébration des vigiles nocturnes. A ce dernier chapitre on eût pu souhaiter quelques développements supplémentaires; mais celui qui nous ramène au Moyen-Age, et qui rappelle plusieurs usages clunisiens ou français, est d'un intérêt très vif.

La vigile pascale, la nuit, le dimanche de Pâques, sont ensuite dépeints dans toute leur splendeur. A travers la beauté radieuse des prières et l'éclat des rites, on ne peut manquer de saisir toute la plénitude théologique du grand mystère que la liturgie porte en elle — mais, on le répète, c'est par notes brèves, un peu dépourvues d'onction, un peu noyées sous l'abondance des remarques de tout ordre, presque incidemment oserait-on dire, que l'auteur remet en mémoire cette puissante armature de la doctrine. D'ailleurs, et ceci semble plus accusé dans le dernier volume — la pensée des Pères est souvent appelée en témoignage. Elle est bien faite, comme l'a quelque part montré Guardini, pour nous réapprendre « l'esprit de la liturgie », cette pensée si catholique; elle épouse aisément le rythme de la prière liturgique en ces jours de joie féconde qui ont préparé la Pentecôte et la diffusion de l'Église.

Il n'est pas indifférent d'ajouter que les volumes du *Liber Sacramentorum* sont enrichis de quelques reproductions choisies avec beaucoup de goût.

J. DE V.

Notes bibliographiques

I. — Traités systématiques. — Principes généraux de vie spirituelle (1)

Born L. K. — *The perfect prince :* a study in thirteenth and fourteenth century ideals. — Speculum, oct. 1928, 470-504.

Bremond H. — *Introduction à la philosophie de la prière.* — Paris, Bloud, in-8, 364.

Favier E. — *La joie dans la vie chrétienne.* — EV, nov., 650-657.

Grandmaison L., S. J. — *Direction sur l'oraison.* — RAM, X, 1929, 290-322.

Heeringckx J., O. F. M. — *De Theologiae spiritualis studio* (finis). — Ant., IV, 1929, 431-454.

Lavaud B., O. P. — *Philosophie de la prière.* — V. S., 1930, 22, Supplément, 25-33.

Masson Y.-E., O. P. — *Vie chrétienne et vie spirituelle.* — Paris, Bloud et Gay, 1929. In-8, 232 p.

Meurant Fr. — *Savoir aimer.* — Dijon, Publications Lumière, in-12, 184, 10 fr.

Michel-Ange, O. M. C. — *Le centenaire du « Traité de l'oraison », 1533-1933.* — Orient, 100-113.

Abbé Mollard. — *Étude sur l'efficacité de la prière et son fondement.* — V. S., 21, Supplément, 15-29.

— *L'efficacité de la prière dans les écrits de S. Augustin et de S. Thomas.* — ibid., 76-90.

— *L'efficacité de la prière et l'immutabilité divine.* — Ibid., 123-143.

Mugnier Fr. — *Le sacerdoce* (Coll. Les Sacrements). — Paris, Flammarion, in-12, 189, 10 fr.

(1) *Sigles des revues fréquemment citées.* — Ant = Antonianum. — EV = Évangile dans la vie. — M = Mauresa. — PA = Prêtre et Apôtre. — RA = Revue Apologétique. — RAM = Revue ascétique et mystique. — REL = Revue Eccl. Liége. — RFN = Rivista di filosofia neoscolastica. — RS = Recrutement sacerdotal. — ZAM = Zeitschrift für Aszese und Mystik.

Plus R., S.J. — *Qu'est-ce que la vie religieuse?* (Coll. Les Réponses catholiques). — Paris, Flammarion, in-16, 121, 5 fr. 50.

— *Les Novices de Notre-Seigneur* (recueil de notes sur des entretiens à des novices des Sœurs de Miséricorde). — Paris, Téqui, in-12, 214, 9 fr.

Pourrat P., S.S. — *La doctrine de l'École française sur le sacerdoce* (suite). — RS., 1930, 30, 17-23.

Rappe J. — *Les moyens généraux de perfection.* — REL., XXI, 1929-1930, 191-197.

Rouet de Journel et Dutilleul, S.J. — *Enchiridion asceticum.* Loci SS. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes. — Fribourg, Herder, in-12, xxxvi-668.

II. — **Morale et ascétisme.**

Bastide P., S.J. — *Après la retraite. En souvenir.* — Avignon, Aubanel fils aîné, in-12, 47 p., 2 fr. 75.

Bellanger G. — *Cœur à cœur.* Instructions ou méditations pour la jeunesse. — Arras, Brunet, in-12, 190, 8 fr. 50.

Bleienstein H., S.J. — *Ein neues Lehrbuch der Aszetik.* — Zam, IV, 318-332.

Sur le manuel du P. O. Zimmermann (supra, p. 76).

Cavallera F., S.J. — *La retraite d'après les « Exercices ».* — RAM, X, 1929, 290-322.

Casanovas J., S.J. — *El metodo de S. Ignacio en los Ejercicios* (suite). — M, 5, 333-339.

Graf E., O.S.B. — *Christian Mortification and Penance.* — Hom. Past. Rev., XXIX, 1929, 1184-1190.

Gar. Mar V., S.J. — *Pensamientos de filosofia ascética.* — Santander, Artes graficos, in-8, 39.

Hoornaert G., S.J. — *Tiédeur.* — PA, oct., 298-301, 321-325.

Le Bourgeois Y. — *Petit Paul en retraite ou les Exercices spirituels expliqués aux enfants.* — Toulouse, Apostolat de la Prière, in-24, 269, 5 fr. 50.

Loiselet V., S.J. — *Les trois degrés d'humilité.* — EV, 595-596, 658-663.

Meschler M., S.J. — *Le livre des Exercices de S. Ignace de Loyola expliqué et présenté sous la forme de considérations*, édité après la mort de l'auteur par W. Sierp, S.J., tr. Ph. Mazoyer. — Paris, Lethielleux, in-12, 3 vol., 313, 345 et 426, 50 fr.

Neumayer Fr., S.J. — *Compendio de Teología ascética*. — Barcelona, L. Gili, 1929. In-8, 160 p. P. 1.

Pauly J. — *Priesterexerzitien*. — Warnsdorf, Opitz, 1929. In-8, 145. M. 2.

Saint-Laurent R. de. — *Comment acquérir la maîtrise de soi-même*. — Avignon, Aubanel frères, in-12, 83, 5 fr.

Sarrette H. — *Causeries morales. Voix d'en Haut*. Conférences à de jeunes travailleuses sur la souffrance. Nos soutiens, les Saints Anges. — Paris, Spes, in-12, 85, 3 fr.

Schloessinger W., O.P. — *Meditationes de sanctis ordinibus pro Exercitiis spiritualibus iuxta Pontificale Romanum*. — Turin, Marietti, in-8, VIII-234.

Sierp W. — *Das Christusbild der ersten ignatianischen Exerzitienwoche*. — Theologie und Glaube, 1928, 20, 812-830.

Stockums W. — *Das Brevier im religiös-aszetischen Leben des Priesters*. — Bonn, Zeitschr. Theol. u. Seels, VI, 1929, 323-339.

Wiéban A. — *The Young Priest's Dilemma*. — Ecl. Rev., LXXXI, 1929, 225-234, 360-374.

Zimmermann O., S.J. — *Lehrbuch der Aszetik*. (Theologische Bibliothek.) — Freiburg, Herder, 1929. In-8, XVI-642 p. M. 13.50.

III. — **Mystique.**

Aalders W. J. — *Mystiek, haar vormen, Wezen, Waarde*. — La Haye, 1928.

Voir Schellinckoe, *Eenige beschouwingen over Mystick*, dans Ogl, 9, 227-235.

Bartmann B. — *Zweierlei mystik*. — Theologie u. Glaube, XXI, 1929, 92-96.

Gardeil A., O.P. — *Examen de conscience* (suite). — Revue Thomiste, juillet-sept., 381-399.

Gies H. — *Ein lat. Quelle zum Cherubinischen Wendersmann des Angelus Silesius. Untersuchung der Beziehung zovschen der*

myst. Dichtung Schefflers und der Clavis pro theologia mystica des Max. Sandaeus. — Breslau, Müller und Seiffert, 8, VII-144.

GUIGNEBERT CH. — *Quelques remarques sur la perfection et ses voies dans le mystère paulinien.* — Rev. hist. phil. rel., VIII, 1929, 412-429.

LEWY H. — *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik.* — Giessen, Toehelmann, in-8, IV-175.

KURZ M. — *Zweck und Wahl mystischer Lesung.* — Theol. prakt-Quart., 82, 108-113.

MOORE TH. VERNER et J. MARÉCHAL, S.J. — *The Mysticism of Father.*

MARÉCHAL. — Eccles. Review, june, 36-46, et novembre (réplique du P. M.), 514-518.

POURRAT P. — *Jean Gerson et l'appel à la contemplation mystique.* — RA, XLIX, 1929, 427-438.

WILMS H. — *Zur Frauenmystik.* — Theol. Rev., XXVIII, 1929, col. 289-293.

IV. — **Faits extraordinaires et préternaturels.**

BESSLER J. — *Die Stigmatisation im Licht der Kirchliche Lehre.* — Rott. Mon., 329-37.

JACOBI W. — *Psychiatrie und Weltanschauung.* — Berlin, Karger, in-4°, III-91.

Dr HYNEK R. W. — *Konnersreuth à la lumière de la science médicale et phychologique.* Traduit du tchèque par O. A. Tichy. — Paris, Téqui, in-12, VII-199, 9 fr.

LAMA VON F. — *Konnersreuther Chronik 1928. Ein jahrbuch.* — Karlsruhe, Badenia, 1929. In-8, 189.

MOLZ FR. — *Barbara Pfister, eine pfälzische Stigmatisierte* († 1909). — Spire, Pilger Druckerei, 1928, in-8, 338.

MORARD M. St., O.P. — *Les faits de Konnersreuth.* — Nova et Vetera, 4, 380-412; voir V. S., 21, Supplément, 144-151 (avec bibliographie).

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † CAROLUS, episc. Versalien.

Le Gérant : E. AUBIN. **Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).**